

propuestas sugestivas que se inspiran en las soluciones de la tradición cristiana primitiva y en las más logradas a lo largo de los siglos, teniendo en cuenta las aportaciones arqueológicas más recientes y la normativa del Concilio Vaticano II. También se detienen en las mejores realizaciones de arquitectos actuales inspirados en la reforma litúrgica conforme con la actual disciplina eclesiástica.

De especial interés resulta la propuesta del eje formado por la pila bautismal, el altar, el ámbón y la sede que simbolizan adecuadamente los sacramentos de la iniciación (Bautismo, Eucaristía y Confirmación).

Para terminar, el libro recoge en su capítulo IV: «Tres experiencias proyectuales» en Oulu-Finlandia, Scandicci-Florence y Fermo-Ascoli Piceno.

La obra se cierra con una abundante bibliografía dividida en dos grupos: «Normativa litúrgica» (completo elenco magisterial) y «Bibliografía General» (abundantes y variados libros de teología, arquitectura, antropología, etc.).

La pulcra edición en papel couché, el color de las láminas, y su claridad tipográfica, acompañan el contenido de esta obra útil para los estudiosos de Liturgia, Arqueología, profesionales de la Arquitectura que reciben encargos de construir iglesias, responsables diocesanos de este cometido o del Patrimonio Artístico, así como cualquier persona culta que desee profundizar en el significado del templo católico. La definición de «espacios celebrativos» queda así remarcada en lo que resulta genuinamente católico. Esta versión española aumenta considerablemente la otra italiana, por lo que supone una aportación bibliográfica.

Rafael Hernández Urigüen

Martin BUBER, *Dos modos de fe*, Caparrós Editores, Madrid 1996, 249 pp., 15 x 21, ISBN 84-87943 52 7.

Martin BUBER, *Israel and the World: Essays in a Time of Crisis*, Syracuse University Press, Syracuse 1997, 266 pp., 14 x 21,5, ISBN 0-8156-0481-5.

Martin Buber (1878-1965) es, junto con Franz Rosenzweig, uno de los representantes más prestigiosos del pensamiento judaico del siglo XX. En 1923 publicó su obra más conocida: «Yo y tú», en la cual mantiene la especificidad de la relación dialógica entre personas (entre hombres y entre Dios y el hombre) respecto al conocimiento objetivo hombre-cosa.

Aunque «Dos modos de fe» se publicó mucho más tarde (1950) —cuando Buber, nacido en Viena y educado en Alemania, ya se había instalado definitivamente en Israel—, su origen se halla en una polémica sostenida con Gogarten y otros teólogos protestantes alemanes a partir de 1922. La tesis de Buber es que lo que separa más hondamente judaísmo y cristianismo no son sus distintos objetos de fe —sobre todo, la divinidad de Cristo—, sino que previa y más hondamente se distinguen por ser dos modos diversos de creer.

Curiosamente el desarrollo de esta postura era entendido por el Autor como una reflexión de tipo filosófico (de hecho, al publicar sus «Obras» completas, incluyó este libro en el volumen dedicado a sus ensayos filosóficos). Esta decisión se entiende cuando, leyendo esta obra, el lector aprecia que Buber no trata de determinar cuál es el modo de creer que establece la relación más unitiva con Dios; de hecho Buber reflexiona sólo tangencialmente sobre la naturaleza de la fe en Dios *tal como Dios mismo la ha querido y tal como la da gra-*

tuitamente. En este sentido, su interés no es metodológicamente teológico, a pesar de estar manejando continuamente citas bíblicas y rabínicas.

El Autor toma como punto de partida la *nueva imagen* de Jesús que fue fruto de la exégesis crítica de Bultmann y de otros escrituristas del protestantismo liberal de comienzos de siglo (cita explícitamente a A. Schweitzer). El propósito de Buber es determinar cómo, a la luz de estos resultados, es posible distinguir entre un Jesús judío y una imagen mitificada del mismo que aparecería en el «Evangelio de Juan», en el *corpus paulinum* y, sobre todo, en la «Epístola a los Hebreos».

A ese Jesús, Buber lo venera como a un «hermano mayor» en el judaísmo (p. 34); lo considera como un gran profeta de Israel, cuyo modo de creer era típicamente hebraico.

Por el contrario, Pablo de Tarso y las otras dos fuentes mentadas del cristianismo primitivo reflejarían *otro modo diverso de creer*, fuertemente influido por el helenismo, que además de ser distinto del creer de Jesús, acabaría por traicionar este creer (traicionando la voluntad más honda de Jesús). En efecto, en cuanto la fe paulina se centra en la confesión de la divinidad de Jesús, introduciría una quiebra fundamental en el monoteísmo henoteísta que Jesús habría profesado.

El tono del libro es filosófico en cuanto la mayor parte de su contenido es una polémica antipaulina, en la cual Buber trata de mostrar cómo las concepciones de Pablo son extrañas a la religiosidad judaica y al auténtico sentido de la Biblia, porque derivan más bien de fuentes helenísticas y gnósticas.

No vamos a entrar ahora en el seno de esa polémica, porque nos parece una tarea inútil. El fundamento de la misma

—como se ha apuntado— es una lectura bultmaniana de los libros neotestamentarios, pero tal lectura ha quedado hoy desfasada. Por el contrario, Buber lee el Antiguo Testamento sin ninguna atención a los métodos de exégesis científica moderna; se vale, eso sí, de su conocimiento de la filología hebrea y de la tradición rabínica, lo cual presta a su discurso cierto interés dentro del diálogo interreligioso judeo-cristiano. Sin embargo, los prejuicios teológicos que velan la lectura buberiana del Nuevo Testamento restan valor a este diálogo —basado en constantes equívocos— y concretamente debilitan la reflexión sobre la naturaleza de la fe que —como cabía esperar— se hubiera podido desarrollar en estas páginas.

Un indudable valor del libro es describir con precisión cuál es el modo como los judíos *hassidim* —a los cuales pertenecía Buber— concebían la fe veterotestamentaria: tener *confianza en Dios, sin poder fundamentarla suficientemente, una relación con Dios basada en un estado de contacto, un contacto de mi totalidad con Dios*; algo que no consiste en una relación de reconocimiento realizada en un acto de aceptación de la verdad. Lo primario en esta fe (*emuna*) es «el contacto constituido», la proximidad respecto a Dios. Creer es persistir en esa proximidad, sin que ello comporte ningún acto de tener por verdadero algo —El Dios creído— (Prólogo).

Los puntos más débiles del análisis buberiano no dejan de ser percibidos por él mismo: reconoce que la fe veterotestamentaria es descrita también a veces como un *conocer*, que no se contraponen creer y *creer que*, pues «evidentemente hay en el AT un 'creer que'» (p. 57). Otras deficiencias parece desconocerlas: que en el AT existen confesiones de fe —p. ej., la de Josué—

(p. 50); que su exégesis de Heb 11, 1 ss. es unilateral e insuficiente; que alaba la fe de Job como modelo de fe judaica, cuando Job era un gentil...; que desconoce la doctrina paulina de la gracia y su desarrollo histórico —concretamente su interpretación de la oposición gracia/Ley resulta ridícula—; que ignora el sentido sacramental de Cristo, por lo cual contrapone fantasiosamente *seguimiento de Cristo* y *seguimiento de Dios*.

La inquina contra Saulo de Tarso no es una creación de Buber. Buber sigue una tradición apologético-polémica más antigua que el más remoto antisemitismo de la era cristiana. Un cierto resabio se trasluce en las palabras que rematan su ensayo: «Un Israel que aspira a la renovación de su fe por el renacimiento de la persona y una cristianidad que aspira a la renovación de su fe por el renacimiento de los pueblos tendrían que decirse recíprocamente lo no dicho y prestarse recíprocamente una ayuda apenas imaginable hoy» (p. 200).

El diálogo teológico judeo-cristiano puede llegar aún más allá: puede mostrar que no existe real oposición entre *emuna* y *pistis*; que el acto de creer teológico del cristiano, siendo mediado por Jesucristo, presenta una forma *auténticamente veterotestamentaria*; que el monoteísmo hebraico es aceptado sin reticencia alguna por la fe cristiana; que esta continuidad fundamental entre la fe judaica y la cristiana se fundamenta en que los primeros creyentes fueron judíos y se sintieron auténticamente tales hasta que fueron *rechazados* por algunos grupos; que la primitiva Iglesia fue la iglesia de Jerusalén, ciudad donde Pedro y luego Santiago —sus primeras cabezas— eran venerados como auténticos adoradores de Dios y pertenecientes al Pueblo elegido... Al fin y al cabo, el mismo Buber escribía poco antes de pu-

blicar este libro: «Yo creo que el misterio de Dios que se manifestará destruirá todas las preguntas humanas corrientes sobre la relación de Dios con el hombre, y también aquellas que en su respuesta separan a los judíos de los cristianos» (p. 13); ¿qué forma más radical cabría imaginar para relativizar la supuesta dialéctica que sugiere el título de esta obra?

Pasemos ahora al libro de ensayos sobre Israel y el mundo contemporáneo, publicado en 1948 (en la 2ª edición de 1963 el Autor añadió otros dos ensayos más). Precisamente comienza con un grupo de ellos dedicados a la religiosidad judaica, y el primero de ellos trata de la fe. Buber aparece como hombre de honda religiosidad, que cifra alrededor de la fe (confianza *ontológica* en Dios); ésta lo impulsa a buscar activamente el establecimiento del Reino de Dios en el mundo y —simultáneamente— a la conciencia de que ello no es posible sin la propia santificación mediante el cumplimiento de la Ley. Así aprendemos a imitar a Dios, por Quien hemos sido creados como imágenes suyas.

El entonces nuevo Estado de Israel debía ya entender —según Buber— que los judíos son un pueblo y no una nación: son el pueblo de Yahvé. Todo señorío o poder político debe estar orientado por la fe bíblica, que denuncia como falsos profetas a aquellos que confían su supervivencia a las meras fuerzas humanas.

De ahí la importancia de una educación nacional donde el estudio de las fuentes judías —de la Biblia en primerísimo lugar— informe toda la enseñanza. Teniendo además en cuenta que sólo es maestro aquel que vive lo que enseña.

Buber subraya la unicidad del Dios que rige todos los pueblos, por encima de los poderes que determinan el desti-

no de esta o aquella nación. En este sentido, la historia del exilio judío debe ser entendida como una lección divina destinada a evitar el culto idolátrico de cualquier nacionalismo, sintiendo por el contrario una fraternidad universal con todos aquellos que comparten la misma fe judaica. Por otra parte, el judío debe ser un hombre que cree en la voluntad de paz que proviene de un Dios *rico en misericordia*; debe creer por tanto en «el poder del Espíritu», en la posibilidad de realizar la justicia y la paz en la tierra, cuya condición es su propia santidad como individuo.

El «espíritu de Israel» ha de ser la fraternidad, la responsabilidad para construir el reino de Dios. Buber, que se declara sionista desde su juventud, no define sin embargo el sionismo en términos políticos, sino que lo caracteriza como el «sueño de Sión», de la ciudad de Dios, donde reine la paz mesiánica —paz con los pueblos árabes, en especial, que no debe ser simple ausencia de hostilidad sino «una paz de cooperación genuina»—.

Estas líneas, escritas en Jerusalén durante años de inseguridad y de temor fundado, revelan no sólo un auténtico «humanismo judío», sino también la realidad de que el fundamentalismo hebreo —de forma paralela al islámico— no deriva de la auténtica fe y religiosidad, sino de lo que realmente son deformaciones y manipulaciones de elementos aislados que se extraen de dicha religiosidad.

José M. Odero

Christopher R. CAMPLING, *The Food of Love: Reflections on Music and Faith*, SCM Press, London 1997, 211 pp., 13,5 x 21,5, ISBN 0-334-02691-1.

Los diecinueve capítulos que componen este ensayo están divididos en tres partes: una justificación e interpretación de las relaciones entre música y creencia (cap. 1/7); algunos estudios sobre la función de la música en la práctica religiosa: en el culto y en el compromiso moral del cristiano (cap. 8/14); en fin, el estudio de cómo algunos compositores han contribuido a la afirmación de la fe.

El tono de esta obra es relativamente informal, está muy determinado por los recuerdos autobiográficos del Autor y por su personal percepción de que existe una relación emocional entre alguna música compuesta y la fe cristiana. Pero Campling no emplea recursos teóricos para afrontar directamente el problema de las relaciones entre ambos ámbitos. Se limita a citar alusiones al tema, apuntando algunos datos de interés.

En este sentido los capítulos más logrados se hallan en la Parte III, en especial los dedicados a la *Misa en Re-menor* de Bach, al *Mestas* de Händel y al oratorio *La Creación* de Haydn.

El Autor reconoce que, cuando la palabra se aúna con la música —como es el caso de las tres obras citadas— el oyente goza de un apoyo conceptual que le facilita juzgar más objetivamente sobre el posible sentido y la adecuación de la música empleada.

Sin estas palabras, la relación entre música y fe cristiana resulta sumamente problemática para el pensador. Eso no obsta para que existan personas de extraordinaria sensibilidad artística, capaces de juzgar con acierto acerca de la sublimidad de una obra sonora y de su posible referencia a lo trascendente (aunque determinar la referencia de un tema musical a un objeto de fe más de-